

# Paulus und die erotischen Reize der Korintherinnen (1 Kor 11,2–16)

Peter Lampe

Um die – einzige – Perle des Textes zu Beginn herauszupolieren: Paulus sah kein Problem darin, dass Frauen in der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung aufstehen, das Wort ergreifen und prophetisch reden (11,5). Die Praxis setzte er voraus, hinterfragte sie nicht.<sup>1</sup>

Die Perle verbirgt sich in einem verwickelten Plädoyer zu jenem anderen Sujet: dass Frauen im Gottesdienst den Kopf zu verhüllen hätten.<sup>2</sup> Die gewundene theologische Argumentation entpuppt sich als die schwächste der paulinischen Briefe – nicht weil sie dem Exegeten nicht gefiele, was kein Kriterium darstellen würde, sondern weil sie im Lichte der sonstigen Aussagen des Apostels offene Flanken zeigt. Allein dies erlaubt sich als Kriterium des Bewertens.

Die Frage drängt dann, warum Paulus sich eine derartige Blöße erlaubte. Weil er *in rebus femineis* verklemmt war? Oder weil ihn die kulturelle Praxis seiner Heimat prägte, die ihn das westlichere Korinth als Schock erleben ließ? Oder beides, weil das eine das andere nicht ausschließt?

Im Korinth des ersten Jahrhunderts stand es Frauen frei, den Kopf zu bedecken – oder nicht. Die in Korinth ausgegrabenen Artefakte bilden Frauen des ersten Jahrhunderts, von der augusteischen Zeit bis zum zweiten Jahrhundert, in der Überzahl barhäuptig ab.<sup>3</sup> Je weiter der Beobachter vom Osten des Römischen Reiches Richtung Westen sich bewegte – von Palmyra über Kleinasien und Makedonien nach Rom – umso weniger fühlten Frauen paganer oder jüdischer Provenienz sich gebunden, einen Schleier anzulegen. Korinthische Christinnen nutzten die Freiheit und setzten sich barhäuptig in die gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen (11,5).

Paulus dagegen war in seiner Heimatstadt Tarsus, in Syrien und Arabien den Anblick verschleierter Frauen gewohnt. In Tarsus trugen Frauen burkagleiche Gewandung, so dass nicht einmal „ein Teil von ihnen sichtbar ist, weder vom Gesicht noch vom übrigen Körper“ (Paulus jüngerer Zeitgenosse Dio Chrysostomus, Oratio 33,48). In Arabien (vgl. Gal 1,17) war das Gesicht nur zu einem kleinen Teil zu sehen (Tertullian, *De virginibus velandis* 17; Mischnah Schabbat 6,6). Paulus dürfte in Griechenland einen Kulturschock erlitten haben, ohne dieses transkulturelle Erleben souverän zu bewältigen. Er trägt mehrere Argumentationsstränge vor.

## 1. Paulinische Bibelexegese

Der erste gibt sich biblisch-exegetisch. Auf der Basis von Gen 1,26 (der Mann ist Abbild Gottes), Gen 2,18–23 (die Frau wurde aus der Rippe des Mannes geformt und nicht umgekehrt; sie wurde um seinetwillen geschaffen und nicht umgekehrt) und Gen 3,16 (der Mann als Herr der Frau) behauptet Paulus die Subordination der Frau unter den Mann: Die Frau sei Abbild des Mannes, er ihr Kopf (1 Kor 11,3,7–9). Erstaunt reibt selbst der männliche Leser die Augen, hat er doch (a) vom Anfang des Kapitels 7 die wunderbar reziproken Aussagen im Ohr, nach denen dem Mann dieselben Pflichten gegenüber der Frau zuwachsen wie dieser gegenüber ihm; die Frau dieselben Rechte gegenüber dem Mann genießt, wie dieser gegenüber ihr.

Offensichtlich bringen den Apostel die barhäuptigen Gottesdienstbesucherinnen so in Wallung, dass ihm die logische Konsistenz des eigenen Brieftextes aus dem Blickfeld zu entgleiten droht.<sup>4</sup>

Auch die korinthischen Leserinnen dürften unruhig geworden sein. (b) Frauen sind nicht „Abbilder“ des Mannes (1 Kor 11,7), sondern Bilder Gottes wie der Mann. Nach Genesis 1,27 ist der Mensch, Mann *und* Frau, als Bild Gottes geschaffen. Genesis 5,1–2 (LXX) spricht den Namen „Adam“ beiden, Mann und

Frau, zu: „Mensch“ „nach Gottes Bilde“. In *diesem* Sinne ist die Frau dem Manne „ähnlich“ (Gen 2,20 LXX). Deduziert Paulus in 1 Kor 11,7 aus der Imago-Dei-Rolle das Unverhülltsein des Mannes im Gottesdienst, dann obläge ihm die logische Pflicht, dasselbe für die Frau zu tun. Die Korintherinnen hätten protestieren können: Benutzt du, Paulus, die Schrift gegen uns, dann ist es nicht die Schrift, die du auffährst, sondern bestimmte patriarchalische Auslegungen derselben (vgl. z. B. Bab. Talmud Ketubot 8 a). Die Schrift selbst leugnet nicht den Imago-Dei-Charakter der Frau.

(c) Die Korintherinnen mögen weitergebohrt haben: Selbst wenn es richtig ist, dass in Genesis 3,16 die Frau dem Mann unterstellt wird, wieso folgt daraus, dass ich den Kopf zu verhüllen hätte? Vers 11,10 versucht zu erklären: Da die Frau dem Mann unterworfen wurde, muss sie ein Symbol dieser männlichen Autorität auf dem Kopf tragen, für jedermann sichtbar. Der ungewöhnliche Ausdruck, *exousia* (Autorität) auf dem Haupt zu haben, das heißt, ein Symbol für die Autorität des Mannes über die Frau auf dem Kopf zu tragen, bedarf des Vertiefens. (1) Zur rhetorischen Stilfigur, das Symbolisierte anstatt des Symbols zu nennen, bietet Diodorus Siculus (1,47,5) eine nahe Parallele: Eine Steinfigur trägt „drei Königtümer auf dem Kopf“, anstatt „drei Symbole für Königsherrschaft“, das heißt: drei Diademe. (2) Zugleich verbirgt sich hinter *exousia* ein semitischer Terminus. *Schilton* bedeutet viererlei: Herrschaft (z. B. Targum Neophyti Num 21,30), Herrscher (z. B. Targum Neophyti Gen 49,11.17; Ex 17,16), Unter-Herrscher (Targum Neophyti Ex 8,5; 9,30; 12,30) und ein Kleidungsstück für Frauen (Palästinischer Talmud Schabbat 8b [47]), den Stirnbändern der Frauen von Jesaja 3,18 vergleichbar. Spielerisch entsteht für Paulus die Gleichung: „Herrschaft / Autorität“ = „ein Symbol für Herrschaft“ / „ein Symbol für den Herrscher“ über die Frau = „eine Kopfbedeckung für die Frau“, in rhetorischer Nomenklatur eine Metonymie. *Exousia* zielt so nicht auf eine Autorität, die die Frau besäße, sondern auf die, der sie unterworfen ist.



Schwerlich werden die Korintherinnen sich mit dieser Erklärung abgefunden haben, denn zwei weitere Dinge bleiben unklar. (d) Warum „muss“ eine Frau ein derartiges Herrschaftssymbol tragen? Sie könnte unterworfen sein, ohne in äußerlicher Aufmachung dies zu demonstrieren. Auch Männer sind unterworfen, in diesem Fall Christus (11,3), ohne es durch Kleidung anzuzeigen. Warum tragen die Herren der Schöpfung keinen Schleier wie Augustus? Wenn dieser opfert, zieht er sein Gewand höher und verhüllt den Hinterkopf. Seine überlebensgroße Statue in der Julischen Basilika des Korinthischen Forums zeigt ihn in dieser Pose.

Will Paulus, wenn er die Männer während des Gottesdienstes barhäuptig auftreten lässt, sicherstellen, dass der Christengottesdienst sich von paganem Kult unterscheidet? Mitnichten treibt den Apostel dieses Anliegen. Denn Vestapriesterinnen treten verschleiert auf; Frauen, die der Göttin Isis unweit Korinths huldigen, bedecken den Kopf (Apuleius, Metamorphosen 11,10). Deshalb nochmals: Was zwingt, einen untergeordneten Status in der Kleidung anzeigen?

(e) Schließlich: Warum vermag lediglich die Kopfbedeckung als Symbol für Herrschaft zu fungieren und nicht etwa die Farbe des Gewandes? Die ernüchternde Antwort lautet: weil jüdische Tradition und Sitte es so vorgeben. Unausgesprochen wabert dieser – schwache – Grund zwischen den Zeilen.

Das jüdische Konzept illustriert am besten Genesis 24. Als Rebekka ihren Mann zum ersten Male erblickt, steigt sie vom Kamel und fragt den Diener: Wer ist der Mann, der auf dem Felde uns entgegengeht? Das ist mein Herr, bekommt sie zurück. Da nimmt sie ihren Schleier und verhüllt sich, und Isaak bringt sie zum Zelt und nimmt sie zur Frau (Gen 24,64–65.67). Das Verhüllen Rebekkas signalisiert spätantiken jüdischen Lesern nicht allein keusche Scheu. Vielmehr wird eine Jüdin bei ihrer Hochzeit unter die Autorität des Mannes gestellt; diese wird ihr auferlegt wie die Kopfbedeckung, die sie im östlichen Mittelmeerraum fortan in öffentlichen Räumen trägt. Am Hochzeitmorgen ist ihr Kopf unverhüllt, ihr Haar fließt herab, ein



Zeichen der Jungfräulichkeit. Doch sobald sie in die Domäne des Bräutigams eintritt, bedeckt sie ihren Kopf als Zeichen dafür, dass sie „auf sich“ eines Mannes Autorität trägt (vgl. Mischnah Ketubot 2,1 und Nedarim 10, 4–5; Bab. Talmud Sanhedrin 58 b; Tosefta Qiddushin 1,11 [336]; Midrasch Exodus Rabbah 41 [97 d]).

Jüdische Sitte erklärt auch, warum Paulus stillschweigend voraussetzt, dass Frauen ein Symbol für die Herrschaft ihrer Männer tragen „müssen“. Doch rechtfertigt jüdische Tradition, heidenchristliche Korintherinnen zu korrigieren? Kaum. Der Verdacht liegt auf der Hand, dass Paulus zu alttestamentlicher Exegese griff, um sein kulturelles Voreingenommensein zugunsten östlicher Dresscodes zu bemänteln.

## 2. Engelserotik

Paulus scheint die wackeligen Beine der bisherigen Argumentation wahrzunehmen, denn er zieht in 11,10b an einem zweiten Argumentationsstrang: Verhüllt den Kopf „wegen der Engel“.

Woran denkt Paulus? An Jesaja 6,1–3, wo lobpreisende Engel ihre Gesichter vor dem thronenden Herrn verhüllen? Sollen Frauen die männlichen Seraphen nachahmen? Warum aber Frauen und nicht männliche Christen?

Sinnvollerweise wurden andere Parallelen herbeizogen, etwa aus Qumran. Wenn die „Engel der Heiligkeit“ nahe sind, ist kein Raum für Unreines in der Gemeinde (1 QS<sup>a</sup> 2,8–9; vgl. 4Q 174 Florilegium 1,1–6a), kein Raum für Unverhülltes und Beschämendes im Lager der eschatologischen Krieger, wie die Kriegerrolle in 1 QM 7,6–7 verkündet. Allerdings nimmt sie, auf Deuteronomium 23,10–15 fußend, nackte Soldatenhintern im Angesicht heiliger Engel aufs Korn; keineswegs entblößte Frauenköpfe. Gemeinsam ist dem Paulustext und den drei Qumranabschnitten lediglich, dass angeblich Beschämendes wie das Entblößen bestimmter Körperteile tabu ist, solange Engel im Raum schweben. Die Frage, warum Heidenchristinnen

ihre *Häupter* bedecken „müssen“, bliebe nach wie vor nicht befriedigend beantwortet.

Eine dritte, nähere Parallele zieht dagegen als Argument – nicht nur inhaltlich, auch formal, denn sie durchzieht nicht nur zwischentestamentarische Literatur (z. B. 1 Henoch 6–11; 19,2; Testament Ruben 5,1–7; das Qumranische Buch über die Riesen), sondern steht auch in der Septuaginta, mit welcher gegenüber Heidenchristen leichter zu argumentieren ist: „Als sich aber die Menschen auf der Erde zu mehren begannen und ihnen Töchter geboren wurden, sahen die Gottessöhne, wie schön die Menschentöchter waren, und sie nahmen sich alle, die ihnen gefielen, zu Frauen“ (Gen 6,1–2). Schwebt Paulus der Mythos über Engel als lüsterne Gottessöhne vor, die attraktiven Menschenmädchen nachstellen, liefert 11,10b ein Argument: Verhüllt eure Häupter, sonst könntet ihr Gefahr laufen, dass Engel von euren Reizen angezogen werden, sich in euch verlieben und euch verführen. Darüber hinaus, seid ihr verheiratet, signalisiert euer bedeckter Kopf, dass ihr unter der Gewalt eines anderen Mannes und deshalb fremden Verehrern entzogen seid.

Im Gottesdienst läuft die Frau akute Gefahr, Engelsverehrer anzulocken, denn dort sind die Engel besonders gegenwärtig. „Vor den Engeln“ singen die Gläubigen Gott ihr Lob, versichert der Septuagintapsalm 137,1 (Engelnähe im Kult auch 1 QS 11,8). In Tobit 12,12; Offb 8,3 u. ö. trägt ein Engel die Gebete der Menschen vor Gott. Gefahr ist im Verzug, wenn Frauen im Gottesdienst ihren Kopf entblößen. Gefahr für die Frauen. Denn nicht alle Engel sind unschuldige Geister, einige skrupellose Verführer; sie umschwirren die im Gottesdienst Betenden (4Q 510, 1; 511, 10; Bab. Talmud Berakhot 6 a).

Doch auch dieses Argument wirft Fragen auf. Die Korintherinnen hätten einwenden können: Hörten wir nicht in Kapitel 8 (8,6), dass für uns nur ein Gott herrscht und wir dem Machtbereich der „sogenannten Götter“ enthoben sind, auch dem der Dämonen, solange wir nicht an heidnischen Opferzeremonien teilnehmen (Kapitel 10)? Sind wir durch Christus nicht umso mehr vor lüsternen Engeln gefeit? Müssen wir uns wirklich vor

ihnen fürchten? Oder stellt die gesamte bisherige Argumentation einen Büschel Feigenblätter dar, des Apostels kulturelle Vorliebe für östliche Frauentracht zu verhüllen?

Paulus verschleierte auch noch etwas anderes. Egal ob ihm dies bewusst war oder nicht, seine Order für Christinnen, den Kopf zu verhüllen, nahm unweigerlich auch *zwischenmenschliches* erotisches Knistern in der Gemeindeversammlung zurück. Nicht nur Engel, auch Christen konnten sich im Gottesdienst von Frauen erotisch angezogen fühlen, wenn diese mit entblößtem Haupt ihre Reize versprühten. Geniert sich Paulus, dergleichen auszusprechen? Ihm ist möglicherweise die zwischenmenschliche Konsequenz seiner Anordnung – zumindest ungewollt dämpft seine Schleierregelung erotische Attraktion innerhalb der Gemeindeversammlungen – nicht einmal bewusst.

Wehrt der Schleier *de facto* nicht nur englische, vielmehr auch menschliche Männerblicke ab, so geschieht dies einerseits durch seine verhüllende Funktion, andererseits durch seine ihm zugeschriebene Bedeutung. Im Fall der verheirateten Frau signalisiert er dem begehrlieh Blickenden: Du brichst in den Machtbereich eines anderen Mannes ein (11,10), wenn du diese Frau lüstern anschaut. Hier liegt der Sinn des semantischen Spieles von 11,5: Unverhüllt entehrt die Frau „ihr Haupt“, das heißt, nicht allein den Kopf ihres Körpers, sondern vor allem ihr Oberhaupt, den Mann. Dessen Ehre wird – wenigstens für Paulus Empfinden – gekränkt, wenn sie die Reize ihres Kopfes, ihres Gesichtes und ihrer Frisur, anderen Männern allzu offen darbietet.

### 3. Rhetorisches Übertreiben

Als drittes „Argument“ leistet sich Paulus in 11,5b–6 die sarkastische rhetorische Übertreibung: Wenn ihr nicht den Kopf verhüllt, könnt ihr ihn gleich rasieren!

Die unverhüllte Frau auf derselben Ebene wie die glatzköpfige? Letztere gilt in griechisch-römischer Kultur als ehrlos, was Paulus gelegen kommt, kann er doch so in 11,5 deren Schande



flugs auf die Unverhüllte übertragen, so dass es zu der unredlichen Gleichung kommt: „ohne Kopfbedeckung“ ist gleich „glatzköpfig rasiert“ ist gleich „schändlich“. In diese billige, rhetorischen Effekt erheischende Rechnung fließen zwei kulturelle Vorurteile ein. Entweder man akzeptiert sie aufgrund seiner Sozialisation oder frau schüttelt den Kopf und lässt diesen unbedeckt. Denn nur der zweite Teil der Gleichung ergibt für Korintherinnen Sinn.

In der Tat, eine glatzköpfige Venus kann nach damaligem Empfinden keines Mannes Gefühle erregen (Apuleius, Metamorphosen 8). Die Kopfrasur entkleidet die Frau ihrer Weiblichkeit. So hält der eifersüchtige Ehemann, der sich im Dunkeln in das Schlafzimmer seiner Frau schleicht und neben ihr einen rasierten Kopf ertastet, diesen automatisch für den eines Mannes (Phaedrus, Fabulae 3,10). Nur Männer und virile Frauen (Lukian, Fugitivi 27) in lesbischen Beziehungen rasieren sich das Haupthaar. Lukian amüsiert sich: Wenn Lesben nicht wie athletische Männer sich lieben, tragen sie eine Perücke (Dialogi meretricii 5). Andere ereifern sich, dass Frauen mit abrasiertem Haar bestraft werden müssten (vgl. Sueton, Vit. Caes., Divus Augustus 45); selbst *als* Strafe wird Scheren akzeptiert (Tacitus, Germania 19,2). Nur verzweifelte Frauen schneiden sich die Haare ab – wie die Karthagerinnen, die sich in ihrer belagerten Stadt das Haar vom Kopf schoren, um Seile für Schießanlagen zu zwirbeln (Florus, Epitome de Tito Livio 1,31 = 2,15). Eine traurige Geschichte, so traurig wie der apostolische Griff in die rhetorische Trickkiste.

Dass der Trick wirkte, ist zu bezweifeln, denn er trägt einen Stachel in sich, wenig angetan, die Korintherinnen zu überzeugen. Weibliche Glatzköpfe erregen keine erotischen Gefühle, meint Apuleius, Haupthaar auf entblößten Köpfen dagegen wohl (Apuleius, Metamorphosen 9; dgl. 1 Kor 11,10b). Paulus zwingt unter dem Stichwort „ehrlos“ beides in eine Gleichung, die Kopfrasur und das entblößte Haupthaar, und zeigt damit: Was Engel – und Männer wie Apuleius – als erotisch empfinden, ist für ihn, den Apostel, schändlich abstoßend wie eine Glatze. Wenig galant, der Mann aus Tarsus.

#### 4. Griechisch-römische Konvention und östlich-christliche Sitte

Der vierte Argumentationsstrang in 11,13–16 ist der ehrlichste. Wer antritt, das Schleiertragen zu verteidigen, muss dies mit dem Hinweis auf Sitte und Kultur versuchen. Paulus schaut sich abseits jüdischen Brauches nach Elementen in der griechisch-römischen Kultur um, um zu überzeugen. „Urteilt selbst“ (11,13). Die Verse 14–15 reflektieren Konventionen griechisch-römischer Kultur. (a) Frauen mit kurzgeschnittenem oder rasiertem Haupthaar werden verachtet. Lukians Gelächter klingt in den Ohren. Entsprechend wurden Hunderte von Haarnadeln in Korinth ausgegraben, und Artefakte aus Korinth zeigen erwachsene Frauen nur mit langem Haar.

(b) Griechisch-römische Männer zur Zeit des Apostels tragen in der Regel ihr Haar kürzer als das der Frauen. Die Ikonographie liefert zahllose Beispiele.

Was macht Paulus aus den beiden Daten? Langes Haar wurde der Frau „zu ihrer Bedeckung gegeben“. Es gereiche ihr zur Ehre und spiegele ein Prinzip der „Natur“ (11,14–15). Das Bedecken oder Verhüllen des Kopfes liege demnach auf der Linie der „Natur“, sollen die Leser folgern, also auch Schleier oder Kopfbedeckungen als derart „naturgegeben“ betrachten.

Vermochte dies, kritische Korintherinnen zu überzeugen? Kaum. Wer sagt, dass langes Haar „zur Bedeckung gegeben“ wurde? Es dient mindestens ebenso gut als „Schmuck“; „lass jede wählen, was ihr steht, und ihren Spiegel konsultieren“ (Ovid, *Ars amatoria* 3,135–136). Weiter wurde es zum Verstärken erotischen Charmes gegeben (Apuleius, *Metamorphosen* 9). Die Liebesgöttin trimmt ihr langes Haar zu kunstvollen Frisuren, wie zwei Tonfigurinen von Aphrodite aus Korinth illustrieren. Es ließe sich also auch argumentieren, dass das Nicht-Verhüllen des Kopfes, das Zur-Schau-Stellen von Haarpracht, auf der Linie der „Natur“ liegt – und nicht das Verhüllen.

Paulus mag wiederum die Schwäche des Arguments gespürt haben, denn er eilt sich, eine zweite Dimension der „Natur“ zu



entfalten, ohne damit festeren Grund unter die Füße zu bekommen. „Die Natur selbst lehrt“, dass „es unehrenhaft für einen Mann ist, das Haar lang zu tragen“ (11,14). Aber lehrt dies die „Natur“? Sicher nicht. „Die meisten Barbaren“ tragen langes Haar und „meinen, dass es sich für sie schickt“ (Dio Chrysostomus, Oratio 35,11). Mutter Natur lehrt demnach nichts – nur die griechisch-römische Konvention lehrt. Aber nicht einmal innerhalb dieser Kultur wird die Sitte konsequent befolgt. „Viele Menschen tragen wegen einer Gottheit ihr Haar lang“, auch „Bauern“ lassen den Haarschopf üppig wachsen, und Philosophen schätzen langes Haar als „Zeichen von Tugend“ (Dio Chrysostomus, ebd.). Griechische Götter, Apoll, Dionysos, Zeus, kommen in wallender Lockenpracht daher ebenso wie Homers Helden (z. B. Ilias II, 3,43).

Ungeachtet solcher Ausnahmen in der griechisch-römischen Kultur soll die Paulusleserin *per analogiam* folgern, dass – wie Männer und Frauen sich in der Haartracht unterscheiden – sie sich auch in der Kopfbedeckung bzw. Nicht-Bedeckung zu unterscheiden hätten. Doch warum ein solcher Analogieschluss zwingen sollte, bleibt unergründlich. Die Korintherin könnte ebenso argumentieren: Wenn ich mich verschleierte, verhülle ich ja den „naturegegebenen“ Geschlechterunterschied in der Haartracht und wende mich so gegen die Natur.

Mit 11,16b kommt Paulus endlich zum wahren Grund seines Plädoyers: Ihr müsst eurer Haupt verhüllen, weil es der Brauch der Christengemeinden so will. Doch welcher Gemeinden? Der des Ostens, deren Sitte Paulus den jüngeren westlichen Gemeinden aufzuprägen versucht. Diese Sitte empfindet er als „natürlich“, nicht anders als der Midrasch Numeri Rabbah:<sup>5</sup> „Die Töchter Israels pflegen ihre Köpfe zu bedecken, ... mit entblößtem Haupt gehen Götzendiener umher“.

Paulus wäre Sensitivität für regionale Unterschiede zu wünschen gewesen, wie sie die Mischnah an den Tag legte: Wenn Frauen am Sabbat ausgehen, tragen sie Haarnetze, Haarreifen und Kopfbedeckungen mit aufgenähten Stirnreifen; Jüdinnen in Arabien dagegen gehen verschleiert aus, und im persischen Medien umhüllen sie sich mit Capes (Mischnah Schabbat 15,2; 6,5–6).



Während Paulus andernorts Sinn für *Adiaphora* bewies,<sup>6</sup> sah er sich unfähig, entblößte Frauenköpfe als kulturelles *Adiaphoron* anzunehmen. Warum? Offensichtlich, weil er sie als bedrohlich empfand für die Gemeinde, für ihre Frauen – und ihre Männer. Als bedrohlich möglicherweise auch für sich selbst als Asketen? Die burkagleichen Frauengewänder seiner Heimatstadt Tarsus vor Augen, scheint er wie einige fromme Juden das Enthüllen der Haarpracht eines Frauenkopfes so aufregend – gefährlich und in der Bewertung dann ehrgefährdend (1 Kor 11,5) – empfunden zu haben wie das Entblößen der weiblichen Scham (vgl. Bab. Talmud Berakhot 24a).

## 5. Hermeneutische Konklusion

Was bedeutet „männliche“ Exegese im Blick auf 1 Korinther 11,2–16? Nicht, dass die oben stehende nicht von einer Frau geschrieben worden sein könnte. Im Gegenteil. Der Exeget machte sich im Verbund mit emanzipatorischen paulinischen Texten, wie Galater 3,28 und 1 Korinther 7,2–5, gegen des Apostels eigene Stimme in 1 Korinther 11,2–16 stark, den Text entblößend (a) als einem kulturellen Vorurteil erlegen, eine Sitte des Ostens favorisierend, (b) darüber hinaus als geprägt von der – möglicherweise unbewussten – Tendenz, erotische Anziehung zwischen Gemeindegliedern zu dämpfen. Die Exegese suchte zu zeigen, wie sehr Paulus seine gewundene Argumentation aus der Perspektive eines asketisch lebenden Mannes aus dem Osten des Römerreiches verfasste und dabei wenig überzeugte im Lichte seiner übrigen Brieftexte. Angestammte „Sitte“ taugt nicht als ethisches Kriterium. Hermeneutisch ermutigt der Text,

(a) mündig Freiheit gegenüber dem Text zu leben. Was mündig macht, sind des Apostels anderweitige Texte – nicht das eigene kulturelle Vorurteil des Lesers zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

(b) Ungewollt drängt uns der Paulustext, im Spiegel die Faltchen *unseres* kulturellen Voreingenommenseins zu entdecken,

das seine Linien in unsere Argumentationsmuster auszieht, ob wir es merken oder nicht.

Gegen diese Runzeln ist kein Kraut gewachsen. Wir leben mit ihnen, altern mit ihnen. Was bleibt, ist, sie allmorgendlich zu glätten: Mögen wir bewusster mit ihnen umgehen – mit der Souveränität desjenigen, der eingefurchte Argumentationslinien abzutönen wagt und von alternativem Denken sich reizen lässt.

## Anmerkungen

- 1 Erst ein späterer Interpolator kann sich nicht zurückhalten, Kapitel 14 zu unterbrechen und, den Textfluss störend, einzufügen, dass Frauen in der Gemeinde den Mund zu halten hätten (14,33b–36; die Verse 14,37–39 führen nahtlos den Faden von 14,33a weiter). Den Widerspruch zu 11,5 nahm der Interpolator in Kauf. Sein Zungenschlag erweist sich inhaltlich als un-paulinisch (vgl. z. B., wie *kopiaio*, ein paulinischer Terminus technicus für Missionsaktivität, in Röm 16 Frauen auszeichnet; ferner z. B. Junia in Röm 16,7). Die Interpolation liegt auf der Linie von Texten, die ab dem Ende des 1. Jh. den Einfluss der Frauen in der Kirche zurückzudrängen suchen (z. B. 1 Clem 21,7; 1,3; 1 Tim 2,11–15; 5,10.14; Tit 2,4–5; 1 Petr 3,1–6).
- 2 In welcher Art und Weise auch immer. Sich über die Art des Bedeckens (oder gar der Haartracht), die Paulus vorschwebt, unter Exegeten zu streiten, bleibt müßig (gegen z. B. Thompson, Cynthia L., *Hairstyles, Headcoverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth*, *Biblical Archaeologist* 50, Juni 1988, 99–115). An den Argumentationsstrukturen, die in diesem Essay interessieren, ändert dergleichen Konkretisieren nichts.
- 3 Zu den in diesem Essay aufgeführten archäologischen Daten aus Korinth siehe Thompson (vorige Anm.), die verdienstvoll relevantes Material zusammenstellt.
- 4 Er selbst scheint Letzteres zu bemerken, denn in 11,11–12 pfeift er sich ein Stück weit zurück, indem er, auf reziprokes Formulieren zurückgreifend, einräumt, dass nicht nur die Frau aus dem Mann entsteht, sondern auch der Mann durch die Frau. Sachlich ändert dies freilich nichts an dem hierarchischen Gefüge, das er in 1 Kor 11 opportunistisch zum Erreichen eines argumentativen Zieles (Verhüllung von Frauenköpfen) ins Spiel bringt und von dem weder in 7,2–5 noch in Gal 3,28 etwas zu spüren ist.
- 5 9,16, ad Num 5,18; vgl. auch z. B. Mischnah Ketubot 7,6 und Baba Qamma 8,6; Hoheslied 4,1.3; 6,7.
- 6 Wie in 1 Kor 7,17–20, wo er den weltlichen Status der Christen zum Adiaphoron erklärt. Adiaphoron = etwas Neutrales; wenn es sich ändert, macht dies keinen Unterschied.